المقاربة ما بعد الحداثيّة للنّصّ القرآنيّ وأثرها على تلقّيه بوصفه "خطابًا أسطوريًّا"

The postmodern approach to the Qur'anic text and its impact on its reception as a "mythical discourse

د. نعيمة زواخ♥

تاريخ الاستلام: 09-07-2020 تاريخ القبـول: 22-07-2020

ملخّص البحث: يبني أركون فرضياته بخصوص النّص القرآني، على مفاهيم أفادها من النّظريات الغربيّة المزدريّة لكل ما له علاقة بالأديان، والمشككة من ثمّة في "الحقيقة المطلقة" التي تدعي الهيئات الرّسميّة والدّينيّة امتلاكها، فهي (أي النّظريات) تنسبها تبعا لذلك إلى ما تسميه بـ "الأحاديّة العقلانيّة" التي يجب –في تصورها – التّصدي لها بما أنّها تعارض التّفكير العلمي الحر. ويتمظهر هذا النّزوع في عدد من النّتائج المفارقة وكذا المثيرة للجدل التي توصل إليها المفكر، وسوف نتوقف في هذا المقال عند بعضها ممّا نراه جديرا بالوقوف عنده، ويتمثل في مسالتين:

– أوّلاهما: إسقاطه مفهوم المدونة الرّسميّة على ما تعورف على أنّه "المصحف" وما انجرّ عن هذا الوسم من تبعات تقضي بأنّ هذا النّص الذي بين أيدينا ليس هو النّص الأصلي، ذلك أنّ النّص الأصلي إنّما هو خطاب شفهي اندثر مع اندثار المتلفظين به فضلا عن أنّ النّسخ الأولى للنصوص القرآنيّة تم القضاء عليها ممّا لا يتيح لنا تفحصه ومعرفته المعرفة التّداوليّة الصّحيحة، وما استبقي لا يعكس إلّا إرادة سلطة سياسيّة-دينيّة؛

– الثّانيّة: توظيفه مصطلح "الأسطورة" في نقيض المحمول القرآني على الأقل حتى وإن راح يصبغ عليه الصّبغة التّخييليّة السّحريّة كنوع من التّبرير لهذا الاستعمال، ومن يطّلع على هذا الرّأي –لا سيما من غير المسلمين–يحسب أنّ القرآن مجرد كلام شعري

♥المدرسة العليا لتكوين الأساتذة "مبارك الميلي، الجزائر، البريد الإلكتروني:nzouakh@hotmail.fr (المؤلّف المرسل).

جميل. هذا، عدا أنّ مثل هذا الاختيار المعجمي، يورد إلى أذهاننا تلك العلاقة الوثيقة التي تربط الأسطورة بالوهم –أي بما هو خارج الحقيقة–أو خارج السّطر. كما تنصّ عليه بعض التّحديدات المعجميّة لمادّة (سطر).

الكلمات المفتاحيّة: القرآن، النّص، القراءة، المدوّنة، الأسطورة، النّظريّات الغربيّة الإيديولوجيّة.

Abstract : Arkoun builds his hypotheses concerning the Koranic text, on concepts from which he benefited from Western theories, disdainful of everything related to religions, and which question the "absolute truth" that official and religious organizations claim to possess, because these theories, therefore, attribute to what they call "rational Monism," which they believe should be tackled, since it opposes free scientific thought. This tendency appears in a number of paradoxical and controversial conclusions of the thinker, and we will focus in this article on two questions:

The first: the concept of "official corpus" was removed from what was known as "Al mushaf", and the consequences of this marking were that this text in our hands is not the original text, because the original text is rather an oral discourse which ceased to exist with the disappearance of those who made it. Besides the fact that the first copies of the Koranic texts have been eliminated, this does not allow us to examine the text and identify its pragmatic aspects, and what has been preserved only reflects the will of the politico-religious authority.

-The second: use the term "myth" in contradiction with the Koranic concept, even if the thinker gives it a magical imaginary nature as a kind of justification for this use, and anyone who reads this opinion - in particular non-Muslims, thinks that the Koran is only a beautiful poetic speech. This, in addition to such a lexical choice, reminds us of the close relationship that connects myth to illusion - that is, that which is outside the truth - or outside the line, as noted in certain linguistic definitions of lexeme ("satr": in english "line").

Keywords: Koran, Text, Reading, Corpus, Myth, Western Theories, Ideology.

1- **الرّوافد الإيديولوجيّة لنظريات اللغة والأدب:** من المفترض بالنّسبة للنظريات اللسانيّة والأدبيّة في رأي النّاقد الأمريكي ليونالدّ جاكسون، هو أن تقوم بتوضيح الكيفيّة التي يعمل بها النّص، والنّظر في علل إنشائه أو اختياره بنيّة لسانيّة دون غيرها، وتبحث في مدى تأثير هذا البناء على المتلقي، وعلاقته بالمجتمع وبالواقع. لكن الكثير من هذه النّظريات الحديثة في تصوره، لم تقدم إضافة علميّة ذات بال فهي كما يقول منتقدا، لا تعدو أن تكون "مرتعا لمفارقات وتناقضات واعيّة مقصودة ترمي إلى تحاشي التّفسيرات الاختزاليّة والميكانيكيّة. بل إنّها تطلِق في بعض الأحيان انتقاداتها الجذريّة في وجه هذه العلوم والإطار العقلاني الذي تصدر عنه، وترى في هذه العقلانيّة تعبيرا عن الرّأسماليّة الغربيّة، أوالميتافيزيقا الغربيّة، أو عن اسم الأب والبطْريرْكيّة. وهكذا تصبح النّظريّة الأدبيّة نوعا من الميتافيزيقا البديلة، أو بديلا للميتافيزيقا، أو ضربا من إيديولوجيا معارضة. وهذا السّبب في شعبيتها الواسعة." [1] وفي هذا السّياق يمكن الإشارة إلى علاقة البنيويّة بالماركسيّة الماديّة المناهضة لفكرة الوجود الإلهي، تلك العقيدة الماركسيّة التي أثارت حولها شكوك عدد من الفلاسفة من بينهم فوكو الذي أعلن عن ارتيابه في أمرها، فهو يرى أنّ هذا الدّين نفسه عند كارل ماركس ومن يعملون بنموذجه، ليس مثلا للإيديولوجيا، بل هو الإيديولوجيا بامتياز،[2] بكل ما ضُمّنت من دلالة قدحيّة، لأنها مجرد "عمليّة سلبيّة تافهة ينخدع فيها الأفراد ويستعينون بأنساق فكريّة لم تكن في صالحهم".[3] أمّا بالنّسبة إلى البنيويّة السّوسوريّة، فلئن كانت قائمة على الطّرح المحايث للغة فإنّ البعض يعدّها رافدا من روافد فكر ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيويّة، وعلى رأسها الفكر التّفكيكي الذي أفاد من مبدأ الخلافيّة، وهو مبدأ مفاده أن العلاقة التي تربط الأدلة المكونة للنظام اللغوي، هي علاقة خلافيّة، بمعنى أنّ كل دليل لغوي مختلف عن غيره من الأدلّة في منظومة اللسان. فلقد استثمر دريدا هذه المقولة ليشيّد عليها منظوراته الفكريّة القائلة بالنّسبيّة والاختلاف. وعلى أساس هذه المنظورات راح يشكك في ثبات المعنى وفي حقيقته وفي وحدانيته، ومن ثم راح يعيد قراءة الدّليل اللغوي ومفهوم الاعتباطيّة التي تحكم علاقة الدّال بالمدلول، لينتهي إلى

القول بانفتاح الدّلالة على مصراعيها. وقد عبر رولان بارت عن هذا الانفتاح التّأويلي بـ "ثورة السّيميولوجيا"، حيث نجده يقول: إنّ "صرح اللسانيات أصبح يتفكك اليوم، من شدّة الشّبع أو من شدّة الجوع مدّا أو جزرا. وهذا التّقويض للسانيات هو ما أدعوه، من جهتي، سيميولوجيا" [4]. يطلق ليونالدّ جاكسون حكما بشأن النّظريات النّصيّة الحديثة يتلخص في أن الكثير منها "مجرد ضرب من الصّوفيّة المثاليّة ".[5] أمّا فيما يخص الإيديولوجيا، فيؤكد فوكو بأنها" ظاهرة للوجود الاجتماعي لا يمكن مجاوزتها، على اعتبار أنّ الواقع الاجتماعي يتوفر دائما على تكوين رمزي ويحمل تأويلا للرابطة الاجتماعيّة نفسها داخل صور وتمثيلات".[6] ومن ثم تعدّ الإيديولوجيا ضرورة إنسانيّة، ومن محاسنها أنّها ذات صبغة ديناميّة بما تقوم به من دور المحرّض والمستحثّ لهمم الأفراد والأمم. ومن الصّفات التي تلحق بها–ويجدها ثلّة من المفكرين مشينةً، بناءً على تحليلهم الخاص لمصطلح "إيديولوجيا" المناوئ في منظورهم للمعقوليّة والإبيستيمولوجيّة**–أنّها عادة ما تعكس تصلّبات وترسّبات نادرا ما تلين مع تحوّل الأوضاع والمقامات. وهذا ما يؤول بها إلى الالتّزام بالطّابع الثّوري، إذ عادة ما تتجابه الإيديولوجيات مجابهة خفيّة أو معلنا عنها في صراع لم يزل قائما، حول مصالح ماديّة أو وجوديّة معينة، وكلّ منها يزعم لنفسه امتلاك المبرّر والمشروعيّة اللذين يؤهلانه لفرض هيمنته عن طريق سلطة البيان أو سلطة النّص، فهو السّلاح الأحدّ والأعمق تأثيرا، ومن ثمة " لا شيء أقرب إلى الصّيغة البلاغيّة – فن الحكمة والإقناع – من الإيديولوجيا "[7]. **وفي** النّتيجة تبدو مقولة فصل الدّين عن العلم أو ما يسمى بالعلمانيّة، أكذوبة يداهَن بها الدّهماء –كما يقولون–لأنّ الدّين سواء أكان الإسلام أم الإلحاد، هو جزء لا يتجزأ من فكرة الإنسان، كما تبيّن لنا ذلك آنفا.

2– **منهج التّعدي على حرمة "النّص"، أو" تدنيس" المقدس:** في سياق يتطرق لمفهوم القداسة الذي خصّت به نصوص الوحي وكيفيّة التّعرض لها تحت مبرر التّحليل العلمي، نصطحب الرّؤيّة الموازيّة أي تلك التي ترفع راية الدّفاع عن التّديّن باعتباره خاصيّة إنسانيّة تعبر عن حاجة الإنسان الطّبيعيّة إلى قوة غيبيّة عليا يلجأ إليها، وربطها بمقدّسات يتشبث بها سواء أكانت نصوصا أم طقوسا ولعل خير شاهد يعبر عن هذا الاتجاه هو كلام الفيلسوف الألماني شلايرماخر (1768–1834م) الذي راح

يخاطب المثقفين المزدرين للدّين ولكلّ ما هو مقدّس في عبارات مشككة تنتقد فيها توجههم هذا: "إنكم تعتقدون بمقولات الإنسانيّة والاعتزاز بالهويّة والفنون والعلوم بوصفها قاعدة، أو دعامة لانبثاق ما يحيط بأدّق المكوّنات المعرفيّة وأكثرِها تعقيدا، وتظنّون أنّ نسائجكم العقليّة تَحوز كلّ ما لهذه الأنساق من خلفيات، أمّا الحياةُ الأخرى وكينونتُها الأبديّة المقدّسة، وماهيتها المندرجُ وجودُها في الأوعيّة والأنشطة الأكثر صدقا في هذا العالم، فلم يتبقَّ لها شيء في نفوسكم، وما عادت مشاعركم قادرةً على التّناغم معها. لقد نجحتم في جعل الحياة الدّنيويّة متعاليّة عابرة للحظة التّاريخيّة، غنيّة جدّا ومتنوّعة إلى درجةٍ قوّضت لديكم الحاجةَ للانخراط في محايثة الخلود، وما إن تمكنتم من خلق الكون الخاصّ بكم والسّياق المعياري الحامل لتجلّيات ثقافة عصركم حتى تكبّرتم، ولم يعد يشغَلُكم التّفكير بالقوة الرّوحيّة ومركزيتها الحيويّة، وبالخالق الذي خلقكم."[8] أمّا المقدّس بمفهومه الأدبي العام فيحدّده جان كوهين بكونه ذاتا ليس لها نقيض وبكونه شموليّة يحقّق بفضلها التّطابق مع نفسه ضمن النّظام المضمر.[9] لكنه يتجاوز عند علماء الاجتماع واللاهوت، بنيّة الذّات المتفرّدة، إلى الممارسة الطّقوسيّة لكي يصبح تعبيرا عن "إجماع معياريّ يصاغ فعليا على نحو منتظم"،[10] ولذلك تراهم لا يكادون يميّزون في تعاملهم مع المقدس بينه وبين التّراث، فكلاهما "اصطلاح أنثروبولوجي وفلسفي"،[11] ومن ثم فهما يخضعان لمناهج التّحليل ذاتها. وأمّا المقدّس الذي سوف نتوجه إليه أنظارنا فهو المحصور في النّص/ الوحي الوحي ليس بمثابته "القدرة على التّحدّث من وجهة نظر شكل جديد من الحياة والفهم"،[12] كما يعرفه هابرماس، ولكنّ بالمفهوم الاصطلاحي الأصولي الذي نراه يخدم قناعتنا وهو: "أن يُعلِم الله تعالى من اصطفاه من عباده كلَّ ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرّيّة خفيّة غير معتادة للبشر."[13] ومن المؤكّد أنّ هذا التّعريف لا يقبل به إلاّ من قرن العلم بالإيمان واقتنع بظاهرة الوحي وأساليبه، ولكن –على قولة الزّرقاني–"العقليّة العصريّة أصابها مسّ من الماديّة والإلحاد والإباحة، فأصبح كثير من المتعلّمين تعليما مدرسيا ناقصا، لا يهضمون هذه الحقائق العليا، ولا يستسيغون فهمها، بل يلقون حبالا وعصيّا في سبيل المؤمنين بها ولا شبهة لهم فيما ذهبوا إليه إلّا شكوك تلقفوها من هنا وهناك، يروّجونها باسم العقل مرة؛ وباسم العلم مرة أخرى."[14] وقد يحكم البعض على

هذا التّوجه في قراءة "النّص"، بأنّه يهدف إلى الدّفاع عن الدّين، وتتصف بأنّها قراءة تبجيليّة في مقابل القراءة العقلانيّة،[15] بيد أنّنا نستطيع الحديث عن نوع ثالثٌ من القراءات، وهو في تقديرنا ذلك الذي يسعى إلى الجمع بين المنظورين في التّعاطي مع النّص المقدس، أي المنظور العلمي والمنظور الإيماني. ولعلّ أفضل دليل على هذه القراءة المتوسطة بين القراءتين، هو ما تركه علماؤنا القدامى من تواليف تنم عن الفهم وإعمال العقل، دون تحييد الوازع الدّيني، بل كان هذا دافعَهم الأوّل إلى البحث والتّأمل في النّص. ولنتفحص بدورنا كيف عرَض أركون القرآن وقدّمه، مقابلا إياه بالكتب التي تعوّد الإنسان الحداثي قراءتها؛ فهذه تتّسم من وجهة نظره، بالمنطقيّة والإحكام والتّماسك بينما القرآن كتاب "يبدو بعيدا جدا عن الرّوح الحديثة؛ إنه يثبط عزيمة القارئ بسبب طريقته العجيبة والخاصّة في تقديم أفكاره، ثم بسبب فوضاه العارمة، واستخدامه غير المعهود للخطاب، وكثرة تلميحاته الأسطوريّة والتّاريخيّة والجغرافيّة والدّينيّة. يضاف إلى ذلك أنّه يُتعب القارئ بتكراره، وغياب انسجامه، وخروجه عن المألوف. باختصار شديد: إنّ القرآن يُملل القارئ الحديث وبخاصّة الأجنبي نظرا إلى احتوائه على أشياء لم تعد لها دعامات محسوسة في حياتنا الفكريّة المعاصرة، ولا في مناخنا المادي الفيزيائي والاجتماعي والاقتصادي والمعنوي"[16]. قد نلتمس لصاحبنا عذرا ما، يتلخص في أنّه ربّما لم يكن يقصد بهذا الوصف الكشف عن منظوره الخاص، وإنّما كان يشير إلى جملةً من الخلفيات التي تشكّل فكرة الإنسان الحداثي عن القرآن –وإن كنا لم نعثر على قرينة بيّنة تعلّل هذا المقصد–ولكن ما ضره لو أنّه التّزم بمعيار التّأدّب في الخطاب وهو يتناوله بالوصف (وهو مبدأ تداولي يندرج في قانون التّعاون المفروض على المتخاطبين يسهم في إنجاح سبل التّواصل)؟ أمّا الجهر بتلك التّوصيفات من مثل الفوضى العارمة، والأسطوريّة، والتّكرار المتعب، وعدم الانسجام وإثارة الملل وما إلى ذلك من التّوصيفات المشينة، فهو ضرب من الإساءة للنص والتّعرض لحرمته، وإسقاط قداسته، وكأنّه كتاب بشري رديء لا يملك مؤلفه أدنى خبرة في قواعد الكتابة.

3- أثر المناهج الغربيّة في تحوير الأوضاع المشتركة: كنتاج لهذا الطّرح، تقدم لنا الآلة النّقديّة الأركونيّة وهي تختبر النّص القرآني، مفاهيم مخصوصة نقتصر فيها

على تحليل مفهومين أساسين، ثم نستفهم إثرهما عمّا إذا كان هذان المفهومان إضافة علميّة جديدة، أم أثرا من آثار التّبعيّة الفكريّة؟

أ– **مفهوم المدونة** Le corpus، **وإثارة الشّكوك حول المصحف النّموذجي:** إنّ المشروع الحضاري الإسلامي يستمد كيانه وقوته من تمسكه بالنّص، وبقدر ما يبتعد عنه بقدر ما يفقد خصوصيته، خصوصيّة حضارة النّص، بمفهوم (الوثيقة) التي تحمل على تعاقب العصور موروثه الثّقافي والعلمي، ويتخلى عما يميّزه عن المشروع الغربي أساسا، الذي قام على معاداة النّص؛ يرى جاك دريدا "بأنّ ثمة قمعا للكتابة لمصلحة الكلام في تاريخ الفكر الغربي بأكمله؛ وأنّ سبب ذلك هو اعتبار أنّ الكلام يوفّر منفذا شفافا إلى التّجربة البدهيّة البيّنة بذاتها على نحو مباشر؛ في حين أنّ الكتابة هي شيء منفصل عن التّجربة المباشرة "،[17] وفي غضون ذلك يتهم دوسيسور بالمركزيّة الصّوتيّة التي تعني ذلك التّفضيل الكوني الميتافيزيقي للكلام على الكتابة "على أساس أنّ الكلام هو الحامل الموثوق لكلّ من المعنى والحقيقة؛ هذا التّفضيل الذي يفترض أنّه يهيمن على كامل التّراث المفاهيمي الغربي"،[18] تراث يحطّ في حقيقة الأمر من قيمة الكتابة ويظهر هذا المنحى جليا في فلسفة أفلاطون إذ كان يعتقد "بأنّ الكتابة ما هي إلاّ اختراع من اختراعات الأطفال، وأنّها إهانة وتحدّ للحكمة النّاضجة"، وكذلك الأمر بالنّسبة إلى سقراط الذي يرى بعضهم أنّما "احتفظ بحقائقه مصونة وبلا مساس لأنّه لم يخضعها أو يقدّمها إلى شراك النّصوصيّة الصّبيانيّة الخادعة" [19] كما يتجلى في اللاهوت الغربي، وفي نصوص الأناجيل التي تميّز بين كتابة الله الرّوحيّة التي "لا تمحى"، والكتابة الماديّة التي هي عبارة عن نقوش منحطة تعكس اللغة الدّنياويّة.[20]

غير أنّ الآلة التّفكيكيّة فيما تحاول إعادة الاعتبار للمكتوب في مقابل المنطوق بما هو يعكس–في زعمها–اللوغوس المتعالي في هيئة الثّبات الذي لا تؤمن بوجوده، ترى بأنّ النّص عرضة للتشظي وللقراءات المتعدّدة نتيجة غياب كاتبه بحيث يتعذر حينئذ سؤاله والاستفسار عن مقاصده، فالكلام بهذا الشّكل يصبح منفصلا عن قائله.[21] وهذا ما تفسره نظرة دريدا إلى الكتابة؛ فهي "ليست الأثر نفسه وإنما هي تمثيل للأثر بصفة عامة. والأثر نفسه لا وجود له". وعند مطالعتنا بعض المقاربات التّجديديّة–التّغريبيّة للقرآن، تتبدّى لنا مدى الجرأة العلميّة التي تلبّس بها أصحابها وهم يُجرون عليه المناهج

المختلفة، الأمر الذي أفضى بهم إلى عدم موازنة القرآن بغيره من الكتابات التّوارتيّة والإنجيليّة المحرّفة فحسب وتنزيلها جميعا المنزلة الواحدة،[22] ولكن أباح لهم فضلا عن ذلك، وضعه في مصاف النّصوص الأدبيّة التي نختبرها ونعرّضها للنقد، يقول أركون: "إذا ما طبقنا المنهجيّة التّاريخيّة–النّقديّة بدقة وبنحو صحيح، وكذلك المنهجيّة السّيميائيّة– الالسّنيّة سيتيح لنا تعميقات نظريّة جديدة، واستكشافات ظلّت لا مرئيّة ولا ملحوظة ولا مفكّرا فيها حتى يومنا هذا".[23] إلى جانب ذلك يرى أنّ هذه المهمات المتعلقة بإعادة قراءة القرآن سوف تغتني بإضافة علم الاجتماع وعلم النّفس التّاريخي إليها.[24] بناء على ذلك كان لا بدّ حتى تُحصّل النّتائج العلميّة المرجوّة، من الصّدور عن أسس فكريّة قامت عليها المناهج المذكورة، ولعلّ أهم تلك الأسس نبذ ما وصفوه بالأحاديّة العقلانيّة أو الميتافيزيقا التّلفيقيّة أو الكلاسيكيّة أو الأرثودوكسيّة أو اليقينيات الدّوغمائيّة المتحجرة...التي تمّ إلحاقها بالثّقافة الإسلاميّة بما فيها من تفاسير واجتهادات تندرج في بابي الأصول وعلوم القرآن.[25] ولقد نجم عن هذا الإجراء السّقوط في حمى شبهات عرّضت عددا من هؤلاء الباحثين، إلى الشّك في صحة إسلامهم والاتهام في عقيدتهم..ومن الشّبهات التي أفرزت عنها آراء أركون مثلا، تلك المتعلقة بمفهوم المصحف وعلاقته بالقرآن المنزل علاقة الدّال غير المطابق لمدلوله، كما تنص على ذلك الفلسفة التّفكيكيّة، فالمصحف عنده هو "مدوّنة مغلقة" و"منفتحة" في الآن نفسه تعكس الدّلالات الحاضرة الغائبة والإغلاق – وليس الانغلاق– لم يتأتّ من قداسة النّص الذي تعهّد مُنزله بحفظه من كلّ تدخل بشري (التّحريف)، ولا من سلطة (قدرة) إلهيّة مطلقة، بل هو عمل سياسي قامت به السّلطة الحاكمة؛ حيث عمدت إلى إحراق جميع النّسخ التي كانت تقيّد القرآن كتابة، ولم تُبق إلّا على نسخة واحدة، وهذا الفعل في منظور أركون خسارة ضيّع بسببها الباحث اليوم فرصة الاطّلاع عليها، فلربما كان سيقع على الكثير من المعطيات غير الموجودة في النّسخة الحاليّة، تلك المعطيات التي توفرها "معانيه الأصليّة الأوليّة عندما كان لا يزال نصًّا شفهيا قبل أن يصير نصا مكتوبا". [26] وأمّا الانفتاح فيضع النّص كلّ النّص –محكمه ومجمله–أمام التّأويلات الزّئبقيّة وغير النّهائيّة، التي من شأنها أن تولّد نصوصا لانهائيّة أخرى لمؤلفين متعدّدين متغيّرين، لدلالات متعدّدة متغيّرة في تغيّر مستمر؛ حتى ننتهي إلى عدم الملكيّة

الخاصّة كما ننتهي إلى عدم الثّبات على معنى، ومن ثم إلى رفع سمة القداسة عن النّص، وهذه هي الفرضيّة التي انطلق منها المفكر، لكي يخلص إليها ضمنا في ثنايا العمل. نعم فلقد بنى أركون تعريفه لمدونة القرآن على خلفيات تفكيكيّة أنثروبولوجيّة تاريخيّة سيميولجيّة؛ ويتضح ذلك من حصره " النّص القرآني " في إطار زمكاني يتحدّد في رقعة جلديّة عدّها النّسخة الأصليّة الدّاثرة التي يُفترض الرّجوع إليها،[27] وفي رقعة جغرافيّة لا تتعدّى منطقة شبه الجزيرة العربيّة، وفي أخرى زمنيّة تتحدّد بين سنتيْ 612 و632 م،[28] بل تبع ذلك القول بأنّ الذي يعيق دراسة النّص دراسة جادّة تتيح لنا فهمه في وضعه التّداولي، هو فقداننا الحالات السّيميائيّة والسّياقيّة التي كانت تحيط بفعل التّلفّظ لدى متلقي القرآن الأوّل (النّبيّ عليه الصّلاة والتّسليم)، وفعل التّقاطه من قبَل قومه، إذ لم يكن – لسوء الحظ– لآلات التّصوير ولا لوسائل التّواصل الاجتماعي وجود، وإلّا كانت هذه كفيلة بتسجيل عمليّة الخطاب والتّقاط أدق التّفاصيل المواكبة لهذه العمليّة التي تساعدنا على التّحليل! [29]وكأنّ الملاحظة والتّفكير متوقفان على هذه الوسائل؛ وإذا كان الأمر كذلك فما هو إذن، دور التّسجيل التّاريخي وعلم التّواتر (المتعلق بالتّداول الشّفهي الموثوق للرواية) القائمين على إثبات حصول الحدث المفضيين إلى المعرفة المتواترة اليقينيّة؟[30]وماذا لو كان هذا الأمر مفروضا أو مطلوبا في معاينة كل النّصوص البشريّة لا سيما تلك التي وصلتنا قبل ألف وثمانمائة عام كخطابة "شيشرون" على سبيل المثال،[31]هل سيصح وصف تناولِها بالدّرس والتّحليل بأنّه عمل غير حاسم إذ لم تستصحب الظّروف العامّة الحسّيّة والفيزيائيّة المحايثة لعمليتي التّلفّظ والاستماع؟ [32]. أمّا بالنّسبة للقرآن المكتوب الذي وصلنا (الكتاب) والذي ثبّته عثمان بن عفان في مصحف كبير واحد، فيطلق عليه أركون "المدوّنة الرّسميّة المغلقة " لأنّه تم إنجازه على يد السّلطة لأغراض سياسيّة بحتة تتعلّق بالصّراع على الخلافة، الأمر الذي يعكس في منظوره الفكر الأرثودوكسي الدّوغمائي الذي يعدّ نفسه "النّموذج النّبويّ الإسلاميّ الأعلى".[33]هذا النّمط الفكري هو الذي يسعى التّحليل اللساني الغربي إلى تجاوزه – كما اتّضح ذلك مع المنوال التّفكيكي–ولو أنّه احتفظ بالتّجميعات الأوليّة السّابقة على عمليّة التّدوين الرّسميّة، لكنا عرفنا حقيقة القرآن بنحو أفضل![34] والحق إنّ القرائن التّاريخيّة والأبحاث العلميّة، تحول دون استساغة مثل هذا الطّرح

بخصوص نصّ تلاحمت العديد من الآليات البشريّة المؤيّدة بالعناية الإلهيّة لعصمته من التّبديل والتّحريف، والحفاظ عليه تماما كما سُمع من فم المكلّف بتبليغه النّبيّ محمّد عليه الصّلاة والسّلام، وأولى هذه الآليات تدوين القرآن الذي ثبت أنّه كان يُلجأ إليه مزامنة مع تلاوته أو إبلاغه، استنادا إلى أحاديث صحيحة.[35] وقد يغنينا عن كل ذلك مقتضى وسمه بـ"الكتاب": وهو الوسم الذي ألحّ عليه النّص ذاته بينما يستدعيه آليا لفظ "القرآن"، ذلك أنّ القراءة والكتابة وجود إحداهما مقترن بالأخرى، كما إنّ القرآن والكتاب متلازمان ولا يمكن أن ينفصما، وإذن الاستنساخ ثمّ الطّباعة سايرا القرآن وأسهما في نقله، هذا عدا آليات حفظ أخرى تتمثّل في الحمل في الصّدور أي الحفظ، والنّقل بالرّواية المشروطة بالصّحة وتواتر قراءاته السّبع –أو العشر–بالمشافهة والتّعبّد به جهرا وسرّا وكذا مدارسته... ويمكن إيجاز هذه الآليات كلها فيما كان القدامى يصطلحون عليه بالتّثبيت بالصّدر والسّطر. وعلاوة على هذا فإنّ الافتراضات التي يقيمها علماء اللسان والفيلولوجيا بشأن التّغيّرات التي تحدث في النّظام الصّوتي، تقوم اعتمادا على أدلة من نصوص مكتوبة "والافتراض الأساسي هو أنّ من الممكن للغة أن تكون قد وجدت خلال مراحل طويلة من الزّمن، اكتسب خلالها كل جيل نظاما صوتيا من خلال سماعه الجيل السّابق وهو يتكلم؛ وباكتسابه ذلك النّظام الصّوتي تمكّن من أن يتكلّم على نحو يمكن إدراكه وفهمه...أمّا الافتراضات التي يضعها فقهاء اللغة بشأن العلاقة الاشتقاقيّة التي تربط شكل اللغة المكتوبة بشكلها المنطوق، وبشأن الإشكاليات المتعلقة باستخلاص استنتاجات معينة من النّصوص الباقيّة للغات الماضي، فهي ليست افتراضات ميتافيزيقيّة وإنّما تجريبيّة، قائمة على قدر كاف من الأدلّة التّجريبيّة" [36]. إذن يعدّ التّمييز بين المصحف ومحموله، والتّشكيك في صدقيّة المكتوب في المصحف* الموهِم بعدم ثبوت النّص –إلاّ ما تُدُووِل شفاهة من قبل النّبيّ (عليه الصّلاة والسّلام) وصحابته الذين عايشوا نزول الوحي– بمثابة المحاولة التي خطّطت بمنهجيّة علميّة غربيّة المنشأ، وبمعاولها السّيميائيّة اللسانيّة التّاريخيّة الماديّة لسقوطها ذاتها، ولا تقوم الحاجة إلى التّدليل على هذا الفشل، ما ظلّ النّموذج النّصيّ الأعلى الذي يحملنا بين يديه، رسما في مصحف نحمله بين أيدينا، قائما في ثبات محافظا على كونيّة حروفه البيانيّة وبيانيّة قرآنيته الكونيّة على تعاقب الأزمان، فكلّ الأدلة التّاريخيّة والأركيولوجيّة

والفيلولوجيّة (التي تعنى بدراسة الكتب المقدسّة) تثبت قدمَه ووجودُه يثبت أزليته أي أسبقيته التّاريخ :﴿ **إنّا نحن نزَّلنا الذّكْرَ وإنّا له لَحَافِظُون** ﴾[37] فقد تبيّن أن "حجته كافيّة هاديّة، لا يحتاج مع وضوحها إلى بيّنة تعدوها، أو حجّة تتلوها، وأنّ الذّهاب عنها كالذّهاب عن الضّروريات، والتّشكّك في المشاهدات. ولذلك قال عزّ ذكره: ﴿ **ولو نَزَّلْنا عَليكَ كِتابًا في قِرْطاسٍ فلَمَسُوهُ بِأَيْديهِم لقالَ الذينَ كَفَروا إنْ هذاَ إلّا سِحْرٌ مُبينٌ** ﴾.[38] وقال عزّ وجلّ:﴿**وَلوْ فَتَحْنا عَلَيهِم باباً منَ السّماءِ فَظَلّوا فيه يَعْرُجون لقالوا: إنّماَ سُكِّرَت أبْصارُنا، بلْ نحنُ قَوْمٌ مسْحورُون** ﴾[39]". [40] وهو بالرّغم من كلّ ذلك ما يفتأ يطالبنا بمساءلته وجوداتٍ لسانيّة وظواهرَ عينيّة وحركةً لا تنكر ثبات مركزها، وهي لا تقيم وزنا لما يُستحدث في كل مرّة من مناهج ومقاربات ومناويل أثقلت كاهل اللّغة، وأتعبت روح النّصوص، ترى الواحدة منها تنبلج إلى الوجود ظانّة نفسها –في غطرسة –أنّها متفرّدة مستقلة برؤياها فيما هي تجرّ أذيال فلسفة سبقتها، ثم لا تبرح –بعد أن تضيق بها السّبل– تبحث عن أسباب التّآلف مع غيرها، ثم يأتي من يسخر من كل هذا التّوليف النّظري المصطنع الذي يحاول الجمع بين المختلفات، ليخلص إلى أنّ الشّعريّة والإيقاعيّة فوق كل منهج وضدّ كل علامة بما هي ذات طابع تفكيكي، وذات منحى ازدواجي صارم، [41] فكيف إذن بالقرآنيّة ؟؟[42]

ب– **مفهوم الأسطورة Le mythe، بين المحمول الإناسي والمنظور القرآني:**

يصل محمّد أركون في خلاصة يروم فيها تطبيق مواقفه الفكريّة التّفكيكيّة والأنثروبولوجيّة المستلهمة من آراء كلود ليفي شتراوس المتعلقة بأسطوريّة الخطاب– أي الخطاب الذي يغدو تراثا شفهيا جمعيا بعد أن يكون قد مرّ بالمرحلة الفرديّة، بسبب عامل الانتشار السّريع– يصل إلى وجوب التّسليم بأمرين وهما: ثبات مستويات الخطاب المركبة وروسخها، لأنّها تمثّل الأصول المشتركة بين أفراد المجموعة اللغويّة ثمّ قابليّة تحوّل مستوياته الأخرى وتغيّرها بما أنّها احتماليّةٌ، نظرا لارتباطها بالشّخصيات المختلفة للرواة المتعاقبين؛ ذلك أنّ هذه المستويات بعد أن يرتطم بعضها ببعض أثناء عمليّة النّقل، تصاب بنوع من التّآكل إلى أن تتحرر تدريجيا من كتلة الخطاب الأساسيّة ما يُطلق عليه أركون "الأجزاء البلوريّة الشّفافة"[43](لاحظ أثر الفكر التّفكيكي)، وهو يظل في الحالتين –الاحتماليّة والرّاسخة–خطابا أسطوريا، أمّا الذي

يجسّد هذه الأسطوريّة فهو تبنّيه على الهيئة الجماعيّة.[44] ولمّا كان القرآن –كما وصفه المفكر –خطابا ذا بنيّة لغويّة "أسطوريّة"،[45] (le Coran est un discours de stucture mythique)، فيقتضي ذلك أن نسلم إلى جانب نصّه الثّابت الذي تبناه جمعٌ واسع من المتلقين–المشّكلين لما يعرف بالأمة الإسلاميّة–باحتماليّة مستوياته الشّفهيّة، بالقياس إلى أصله المنطوق. فهذه المستويات تعرضت لنقل النّاقلين ورواية الرّواة قبل أن يدوّن الخطاب في نسخة نهائيّة اصطلح عليها بـ "المصحف"، لكن مصطلح "المصحف" لم يكن ليروق لأركون لأنّه ربّما يوحي بالمضمون الدّيني ولا يتسم بالعلميّة، فأطلق عليه "المدونة النّصيّة الرّسميّة" وهي العبارة نفسها التي تعرّف بها الكتابات المقدسة الأخرى. ولقد رأينا ما لهذا التّوصيف من أبعاد إيديولوجيّة معاديّة لكلّ ما هو لاهوتي، تحت غطاء علمي، تولّد كردّة فعل متطرفة في فضاء غربي عانى أهله من سيطرة الكنيسة وظلمها وظلاميتها. إذن يمكننا الحكم بعدم سلامة ولا منطقيّة المنطلق الذي اتّخذه قاعدةً أركون وأمثالُه من التّجديديين الذين وظفوا المناهج الغربيّة في دراستهم – والأصّح في نقدهم–النّص القرآني، فليس ثمة توافق ولا تشابه بين الفضاءين التّاريخيين والاجتماعيين والسّياسيين والدّينيين الغربي الأرثودوكسي، والشّرقي الإسلامي. ويحتجّ محمّد أركون لنزوعه إلى "أسطورة" النّص القرآني، بكون علم الأنثروبولوجيا اليوم قد أعاد إلى مفهوم "أسطورة" احترامه، ولم تعدّ الكلمة تكتسي ذلك البعد السّلبي الذي أسقط عليها منذ عهد أرسطو عندما رفع المنطق إلى أعلى المراتب وحطّ من شأن سواه، بل على العكس تماما فإن معناها في الفكر المعاصر هو "السّمو والعلو واللغة الشّاعريّة الفياضة. "ولعلّ هذا الرّأي يرجع إلى كاسيرر الذي يعتبر" أنّ الفكر الأسطوري–الدّيني والفكر اللغوي يتماثلان في نموّهما تماما، وهما يفيضان من المنبع نفسه، وهذا المنبع هو ما يسميه بـ "الاستعارة الجذريّة". ففي نمط التّفكير الاستعاري توجد جذور التّفكير الدّيني والأسطوري والشّعري على حدّ سواء."[46] والأسطورة في القرآن الكريم، هي ما يعبر عنها بـ "أحسن القصص". وهي –كما يشرح أركون – "التّعبير الرّمزي عن حقائق بدائيّة عتيقة جدا، وكونيّة..." [47] أمّا وظيفتها فتتلخص في إعادتنا " إلى عصر البراءات الأولى، وإلى فضاء عقلي تكون الأفعال البشريّة ليست صالحة فقط إنّما مرغوبة أيضا"[48]. ولسنا بحاجة هنا إلى تأكيد أنّ ذلك

الطّابع الجمالي والأدبي الذي اكتسبه المفهوم في الدّراسات المعاصرة، لم يخلّصه من السّمة الأساسيّة التي تظلّ مقترنة به وهي الوهميّة، فنحن نستطيع –يقول ليفي شتراوس موضحا–: "من خلال العلم أن نحقّق السّيطرة على الطّبيعة...بينما بالطّبع تكون الأسطورة غير ناجحة في إعطاء الإنسان قوّة ماديّة إضافيّة للتحكم في البيئة، على كل حال –يضيف شتراوس–فإنّها تعطي الإنسان –وهذا أمر شديد الأهميّة–الوهم بأنّه يستطيع أن يفهم العالم وأنّه يفهمه فعلا وهذا يعدّ بالطّبع، مجرّد وهم.."[49]فعالم الأسطورة هو عالم وهمٍ تصنعه ألاعيب اللغة التي لا تعتمد عند بعض المفكرين على قوة الإبداع الإيجابيّة، بل هي نتاج خلل عقلي يتضمن أثرا مَرَضيا للكلام[50]. إنّ الوهم النّاشئ عن الخلل –كما هو ملاحظ–هو المحمول القريب من محمول دال "الأسطورة" كما استخدمه القرآن (بصيغة الجمع: أساطير)، أي كما ورد في المعجم العربي، جاء في لسان العرب: "الأساطير الأباطيل. والأساطير: أحاديث لا نظام لهاواحدتها إسطار وإسطارة، بالكسر، وأُسْطير، وأُسطيرَة وأسطورة...وسطّر علينا: أتانا بالأساطير.. يقال سطّر فلان علينا يسطّر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل. يقال: هو يسطّر ما لا أصل له أي، يؤلّف."[51] وتعليل دلالة الأسطورة على "الحديث الذي لا نظام له"، يرجع في تقديري إلى الفرق بين صيغتي "سطَر" إذا كتب أي وافق السّطر والخطّ؛ قال تعالى: ﴿ **ن والقلم وما يسطرون** ﴾ أي وما تكتب الملائكة"،[52] و"أسطر" بمعنى: "جاوز السّطر الذي هو فيه"[53] أي أخطأه "يقولون للرجل إذا أخطأ فكَنَوا عن خطئه: أسطر فلان اليوم".[54] ومن ثم لا بدّ من التّشديد على قراءة النّص ضمن نسقه الثّقافي وليس ضمن نسق غريب، ومحاولة تلقي مصطلحاته من داخل قاموسه المعجمي. والسّؤال الذي يتبادر إلى الذّهن: ماهو الدّاعي العلمي إلى استبدال لفظ الأسطورة بلفظ "القصص"، مع أنّ لكل منهما استعماله القرآني الخاصّ به؟ يبدو أنّ الجواب يتلخص في الاستعمال القسريّ والمفرط للمناهج الغربيّة، فقد تمّ الإعجاب بها ثمّ تبنيها بحذافيرها، بأدواتها اللسانيّة، وما استتبع ذلك من خلفيات فكريّة وثقافيّة، من غير محاولة جادّة لتكييفها مع المعطى النّصّي المدروس، لا مع طبيعته – بمثابته خطاب وحيٍ ثبتت صدقيته – ولا مع خصوصيته اللغويّة، الأمر الذي نجم عنه هذا الكم من المفاهيم غير المنسجمة مع مضامين النّص القرآني ومقتضياته، حتى لا نقول المخالفة لها. إنّ تناولنا لهاتين

الجزئيتين المترابطتين –المدوّنة والأسطورة–على وجه التّحديد يعود إلى مدى الأهميّة التي تكتسيانها بالنّظر إلى ما تحملانه من أبعاد خطيرة تمسّ مفهوم القرآن في جوهره، باعتباره وحيا أي نصًّا إلهي المصدر.

4- **خاتمة: الفروض العلميّة ووهم التّحرر الفكري:** رأينا كيف إنّ أركون يتمادى بروح المغامر الحر، في محاولاته العلميّة ومقارباته اللسانيّة السّيميائيّة التّفكيكيّة التّاريخيّة للقرآن، وبعض هذه المناهج وإن كانت تتسم بالعلميّة والعقلانيّة في تصوره وفي تصور عدد من الباحثين المتحمسين لمشروع إعادة قراءة القرآن، فهي تقف بغير قليل من الجرأة في مواجهة "علويّة" النّص الكريم التي نسلّم بها مثلما نسلم بأنّ العلم هو السّبيل الأوحد إلى الإيمان. لكن إن كان ثمّة عذر نلتمسه للمفكر فيشفع له، هو رغبته الجامحة – والتي أفصح عنها في عديد اللقاءات التّلفزيونيّة التي أجريت معه – [55]في إنقاذ الباحثَ الذي ينتمي إلى العالم العربي والإسلامي على وجه التّحديد، من عمليّة التّكرار المستمر– غير المنقح– لمخلفات السّابقين، في تناول القضايا، والدّفع به إلى اكتساب التّحكم في أدوات البحث العلمي الأكاديمي الجاد، المتمثلة في هذه المناهج التي تفتّق عنها الفكر الغربي منذ بداية ما يعرف بعصر التّنوير (القرن الثّامن عشر)،[56]هذا الفكر الذي يرى معتنقوه بأنّهم "مصلحون يؤمنون بأنّ قضيتهم يمكن خدمتها على أفضل نحوٍ عن طريق عاطفة جديدة للبرهان، والنّقد والنّقاش".[57] وفي هذا السّياق، نجد محمّد أركون يحيل على بعض الكتّاب الإسلاميين الذين يرى في كتاباتهم تحيّزا للدين، وكيف أنّ الموقف الدّيني يؤثر في النّقد الأدبي، ويضرب لذلك مثالين غنيين عن التّعريف وهما سيد قطب وبنت الشّاطئ (عائشة عبد الرّحمن)[58]. وهذه الرّؤيّة الخالصّة للعلم "الخالصّ" أو "العاري"، تنسجم مع ما يذهب إليه صلاح فضل من أنّ ما يميّز العمل النّقديّ الرّاهن، هو أنّه بعيد عن دائرة الفروض والنّظريات الإيديولوجيّة، فهو يلتمس المدخل الصّحيح للعمليات العلميّة المتراكمة حتى ينسجم مع حركة العلوم الإنسانيّة، فكلما ابتعد عن الإيديولوجيا كلما اتسم بالعلميّة، وهذا ما يجعله غير منبت الصّلة بالفكر الإنساني، وفي الآن نفسه يساعدنا على اكتشاف خصوصياتنا.[59] وفي تقديرنا أنّ هذه الرّؤيّة أقرب ما تكون إلى الطّوباويّة الحالمة بتحقيق ما يسمى بالأنسنة، لأنّ ذلك الفكر الإنساني وهذه الخصوصيات التي أشار

إليها الباحث بما هي معبّأة بوجهات النّظر وبالرّؤى الإيديولوجيّة، تحول دون تجسيد النّقاء أو الخلوص العلمي المفترض على أرض الواقع. وهنا دعونا نتساءل بنوع من الجسارة التي لا تقيم وزنا لقيم العلمانيّة المفروضة على مناهجنا العلميّة والتّعليميّة ضمنا وعلانيّة: ما الذي سيضر الموضوعيّة العلميّة ونحن نباشر قراءة النّص القرآني –ولا نقول النّص الدّيني–بأن نستصحب إلى جانب العقل المفكر، الإيمانَ الرّاضي بحتميّة التّوازيات الكونيّة الموجودة بالقوة وبالفعل: المقدس–المدنس (بالمفهوم الفلسفي للنص البشري المناقض للمقدس الإلهي)؟ الوحي الإلهي والنّصوص البشريّة، التّشريع الإلهي، والتّشريعات البشريّة، الحكم الإلهي والأحكام البشريّة، البيان الإلهي والتّبيينات البشريّة، الخطاب الإلهي والخطابات البشريّة، وأخيرا القرآن الواحد وقراءاته المتعددة.. إنّ الرّؤيّة الثّنَويّة للمعطيات الكونيّة هي نتاج العلاقة المقدسة التي تصل المخلوق بخالقه، كما يقول الفلاسفة، بمعنى آخر ليس أمام الإنسان إلّا خياران: خيار الحفاظ على الميثاق القديم الذي يربطه بالله بأن يتقيد بالإيمان والطّاعة، وخيار الكفر والمعصيّة[60]. هل معنى هذا أنّه علينا أن نتخلّص من الموضوعيّة المقيدة بشرط التّجرد ممّا لا يمكن التّجرد منه حتى وإن تمثّل ذلك في إيديولوجيّة "الفراغ الرّوحي "أو عقيدة الإلحاد"، أو دين "العلمانيّة"،[61] وإذا كان اللحاق بركب المجتمعات المتقدمة في العلم والتّكنولوجيا يتطلب اقتفاء السّنن المنهجيّة بخلفياتها الفكريّة واستيعاب ما يعتريها في كلّ مرة من تطورات –وهذا أمر طبيعي تستدعيه ديناميّة التّطور–أوَ ينطلي ذلك على العلوم الإنسانيّة المنبثقة من الخصوصيات الثّقافيّة والحضاريّة لمجتمعاتنا الشّرقيّة، لاسيما إذا تعلّق الأمر بالممارسات اللغويّة؟ ما أردنا بلوغه، هو التّنبيه إلى أنّه ليس في مقدور القارئ إلاّ أن يعترف باستحالة قراءة أيّ نصّ بله النّصوص الدّينيّة، وهو في حِلّ من مسلّمات ثقافته وتجرّدٍ من آثار قناعاته الخاصّة، حتى وإن تمثلت هذه القناعات في "اللاقناعة" ذاتها أي في "اللانتماء" (مع التّحفظ اللغوي من هذه البنيّة الغلط) إلى خلفيّة عقيديّة ما، كالإلحاد وككل ما يمكنه الانخراط في العقائد الماديّة الحديثة ومقدّساتها، التي تنحصر أهدافها في النّمو الاقتصادي والمعيشي. كل الوقائع المشاهدة تثبت بأنّ الحقيقة العلميّة لم تكن لتقصي الحقيقة الإلهيّة (التّوحيديّة)، ولا الحقيقة الإلهيّة عملت على إقصاء الحقيقة العلميّة. ومن ثمّ فإنّ "العلميّة" التي تطالبنا بتحييد مخلفاتنا الثّقافيّة

وترك قناعاتنا اللاهوتيّة، نطالبها هي الأخرى بالتّخلي عن أصولها الإيديولوجيّة إن استطاعت إلى ذلك سبيلا. ففصل المعرفي عن الإيديولوجي أمر مستحيل كما يقر بذلك معظم الفلاسفة. لقد سجل التّاريخ أنّ علماءنا لم يبلغوا ما بلغوه من حقائق كونيّة، إلّا بعد أن تمسّكوا بمنطق الرّقم واحد، كان منطلقهم في جل اجتهاداتهم هو الواحد. ولم يكن الدّافع القوي الذي حمل أسلافنا على البحث والاستكشاف في كل الميادين، وعلى الانتاج العلمي إلّا دافع التّسليم للواحد النّابع من الإيديولوجيّة الضّروريّة المثلى والفعالة تلك المحرّكة لآلة العلم "النّافع" كما تنعته النّصوص والأدبيات الإسلاميّة وتحث عليه، والنّفعيّة لا تقتصر في منظورها على العالم المادي، بل ترتبط ارتباطا وثيقا بالرّوحانيات وبالعالم الآخر (الميتافيزيقي).

<u>المراجع:</u>

- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
- أبو زيد، نصر حامد، **النّص، السّلطة، الحقيقة،** ط 1، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، بيروت، 1995 م.
- أدامز، نيكولاس، **هابرماس واللاهوت،** تر: حمود حمود، شهيرة شرف، ط1، جدول مؤمنون بلا حدود، بيروت، الرّباط، 2016.
- أركون، محمّد، **القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني،** تر: هاشم صالح، ط 2، دار الطّليعة، بيروت، 2005 م.
- بارت، رولان، **درس السّيميولوجيا**، تر: عبد السّلام بنعبد العالي، ط3، دار توبقال الدّار البيضاء، 1993م.
- الباقلاني، أبو بكر، **إعجاز القرآن**، تح: السّيد أحمد صقر، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، مصر، 1971 م.
- البخاري، أبو عبد الله بن إسماعيل، **صحيح البخاري،** ط1، دار ابن كثير، دمشق بيروت، 1423هـ-2002م.
- تودوروف، تزفيطان، **نظريات في الرّمز،** تر: محمّد الزّكراوي، ط 1، المنظمة العربيّة للترجمة، لبنان، 2012 م.
- جاكسون، ليونارد، **بؤس البنيويّة،** الأدب **والنّظريّة البنيويّة،** تر: ثائر ديب، ط 2، دار الفرقد، سوريّة، 2008 م
- حرب، علي، **نقد النّص،** ط4، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، بيروت 2005م

- ريكور، بول، **من النّص إلى الفعل**، تر: محمّد برادة، حسان بورقيّة، ط 1، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، المركز الفرنسي للثقافة، القاهرة، 2001م.
- الزّرقاني، محمّد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، تح: فواز أحمد زمرلي ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995م.
- سبنسر، ليود، أندرزيجي كروز، **أقدم لك.. عصر التّنوير**، تر: إمام عبد الفتاح إمام ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م.
- السّيوطي، جلال الدّين، **المزهر في علوم اللغة وعلومها**، تح: محمّد أحمد جاد المولى بك وآخرين، ط3، مكتبة دار التّراث، القاهرة.
- شتراوس، كلود ليفي، **الأسطورة والمعنى**، تر: شاكر عبد الحميد، سلسلة المائة كتاب دار الشّؤون الثّقافيّة العامة، بغداد، 1986م.
- شلايرماخر، فريدريك ، **عن الدّين، خطابات لمحتقريه من المثقفين**، تر: أسامة الشّحماني، ط 1، مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، دار التّنوير، بيروت، 2017 م.
- العيادي، عبد العزيز، **ميشال فوكو، المعرفة والسّلطة.**
- فضل، صلاح، **مناهج النّقد المعاصر**، ط1، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة 2002م.
- كاسيرر، أرنست، **اللغة والأسطورة**، تر: سعيد الغانمي، ط1، أبو ظبي للثقافة والتّراث كلمة، 2009م.
- كوين، جون، **النّظريّة الشّعريّة**، تر: أحمد درويش، دار غريب، القاهرة، 2000 م.
- مسلم، أبو الحسن بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تح: أبو قتيبة الفاريابي، دار طيبة الرّياض، 1426هـ.
- المسيري، عبد الوهاب، **الحداثة وما بعد الحداثة**
- ميلز، سارة، **الخطاب**، تر: عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، ط 1، القاهرة 2016م.
- نوريس، كريستوفر، **التّفكيكيّة..النّظريّة والممارسة**، تر: صبري محمّد حسن، دار المريخ، الرّياض، 1989م.
- Meschonnic, Henri, **Politique du rythme**, Politique du sujet Ed. Verdier, Lagrasse, 1995
- https://youtu.be/FQT-6Gql-h4?t=361

الهوامش:

---

1 ليونارد جاكسون، **بؤس البنيويّة، الأدب والنّظريّة البنيويّة**، تر: ثائر ديب، ص 21.

2 ينظر: عبد العزيز العيادي، **ميشال فوكو، المعرفة والسّلطة**، ص 244-246.

3 ينظر: سارة ميلز، **الخطاب**، تر: عبد الوهاب علوب، ص 42.

4 رولان بارت، **درس السّيميولوجيا**، تر: عبد السّلام بنعبد العالي، ص 21.

5 نيونالدّ جاكسون، م. ن، ص 22.

6 عبد العزيز العيادي، فوكو، **المعرفة والسّلطة**، ص 246.

** على غرار نخبة من المفكرين الإسلاميين العرب المتأثرين بفلسفة التّنوير الغربي الوضعي الذين راحوا يتبنون مقولاتها إزاء النّص القرآني، وعلى رأس هؤلاء المفكر الجزائري **محمّد أركون** (على اعتباره مفكرا في التّراث العربي الإسلامي بيد أن كتاباته باللغة الفرنسيّة وهي ظاهرة التّأثر بالنّظريات الفلسفيّة الغربيّة) والمصري **نصر حامد أبوزيد** والمغربي **محمّد عابد الجابري**.. والحقيقة أن قراءاتهم للنص الدّيني (القرآن الكريم، التّراث العربي الإسلامي، الخطاب الدّيني عموما) كثيرا ما يصفها النّقاد بأنها لا تستقل عن توجه إيديولوجي، علمانيا كان أم ماركسيا أم متدثرا بالبعد –بين قوسين – الإنساني..

7 بول ريكور، **من النّص إلى الفعل**، ص 242.

8 فريدريك شلايرماخر، **عن الدّين، خطابات لمحتقريه من المثقفين**، تر: أسامة الشّحماني ط 1، مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، دار التّنوير، بيروت، 2017 م، ص 26. والواقع أن الكتاب وإن ألّفه صاحبه دفاعا عن التّجربة الدّينيّة، فهو يعدّ مفتاحا لتطوّر النّظريّة التّأويليّة وخروجها من دائرة الدّراسات اللاهوتيّة إلى دائرة تأويل وفهم النّصوص عموما. ينظر: **م ن** مقدمة المترجم، ص 18.

9 ينظر: جون كوين، **النّظريّة الشّعريّة**، تر: أحمد درويش، دار غريب، القاهرة، 2000 م ص 504.

10 نيكولاس أدامز، **هابرماس واللاهوت**، تر: حمود حمود، شهيرة شرف، ط1، جدول مزمنون بلا حدود، بيروت، الرّباط، 2016م، ص 86.

11 ينظر: م ن، ص 81.

12 نيكولاس أدامز، م ن، ص 104.

13 الزّرقاني، **مناهل العرفان** في علوم القرآن، تح: فواز أحمد زمرلي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995م، ج1، ص 54.

14 الزّرقاني، م ن.

15 ينظر: أركون، **قراءات في القرآن**، ص 84.

16 محمّد أركون، **قراءات**، ص 82.

17 ليونارد جاكسون، **بؤس البنيويّة، الأدب ولنظريّة البنيويّة**، ص 253.

18 **م. ن**، ص 256. على كل حال ووجه رأي دريدا هذا القائل بالمركزيّة الصّوتيّة باعتراض ليونارد جاكسون بأنّه ليس من دليل على وجود المركزيّة الصّوتيّة بهذا المعنى القوي، وأنّ التّاريخ يبين أن جميع الحضارات فضلت النّصوص المكتوبة على الكلام الشّفهي وأنها اعتبرت الكتب أكثر موثوقيّة من الخطب. ينظر: **م. ن**، ص 257. وانظر هذه الفكرة في: كريستوفر نوريس، **التّفكيكيّة.. النّظريّة والممارسة**، تر: صبري محمّد حسن، دار المريخ، الرّياض 1989م، ص 143-147.

19 كريستوفر نوريس، **التّفكيكيّة.. النّظريّة والممارسة**، ص 145.

20 ينظر: **م ن**، ص 146.

21 ينظر: عبد الوهاب المسيري، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص 98.

22 ينظر: محمّد أركون، **قراءات في القرآن**، ص 144،145.

23 محمّد أركون، **م ن**، ص23.

24 ينظر: م ن، ص 146، 147.

25 ينظر: م ن، ص 101،151.

26 محمّد أركون، **قراءات**..،ص 23.

27 ينظر: محمّد أركون، **قراءات في القرآن**، (مقدّمة الطّبعة الثّانيّة)، ص 20.

28 ينظر: نصر حامد أبو زيد، **النّص، السّلطة، الحقيقة**، ط 1، المركز الثّقافي العربي الدّار البيضاء، بيروت، 1995 م، ص 75، وما قبلها وما بعدها. محمّد أركون، **القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، تر: هاشم صالح، =ط 2، دار الطّليعة، بيروت، 2005 م، ص 14. ويتنبأ أركون بمستقبل لا سلطة فيه لشريعة الوحي الذي ينبغي أن يكون قد تجاوزها الزّمن، قائلا بأن " مشكلة الوحي سوف تقلّص أو تُختزل إلى أبعادها التّاريخيّة والنّفسانيّة، كما هي الحال في ما يخصّ المسيحيّة راهنا ". **م ن**، ص 20.

29 ينظر: محمّد أركون، **قراءات في القرآن**، ص 20.

30 التّواتر دليل قطعي يفيد العلم، من العلماء من ذهب إلى أنه علم ضروري وهم الأكثرون والدّليل عندهم العلاقة العقليّة التي تربط العلم الضّروري بمدلوله؛ كالعلم الحاصل من الحواس الخمس، ومنهم من يرى أنه يعتمد على النّظر حيث يُشترط في حصوله اتفاق الجماعة النّاقلة على الصّدق، واستحالة اتفاقهم على الكذب. ينظر: السّيوطي، **المزهر في علوم اللغة وعلومها**، تح: محمّد أحمد جاد المولى بك وآخرين، ط3، مكتبة دار التّراث، القاهرة، ج 1 ص114،113.

31 ينظر: تودوروف، **نظريات في الرّمز**، تر: محمّد الزّكراوي، ط 1، المنظمة العربيّة للترجمة، لبنان، 2012 م، ص 195.

32 ينظر: نعيمة زواخ، البعد الحجاجي في الخطاب القرآني من خلال بنيته الإيقاعيّة، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، كليّة اللغة العربيّة وآدابها واللغات الشّرقيّة، السّنة الجامعيّة 2018–2019م، ص (154–152

33 ينظر: أركون، **قراءات**، ص 61–66.

34 ينظر: **م ن**، ص 21،20.

35 حديث أبي سعيد الخدري مرفوعا: "لا تكتبوا عنّي، ومن كتب غير القرآن فليمحه، وحدّثوا عنّي ولا حرج". **صحيح مسلم**، رقم الحديث: 3004، (كتاب الزّهد والرّقائق)، م 2، ص 1366. وحديث أنس بن مالك قال: "ثمّ

مات النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ولم يجمع القرآن غير أربعة: أبو الدّرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، قال ونحن ورثناه ". **صحيح البخاري** (كتاب فضائل القرآن، باب القرّاء من أصحاب النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم)، رقم: 5004 ص 1279.

36 ليونارد جاكسون، **بؤس البنيويّة**، الأدب، ص 264.

* لم يتوان العلماء في الزّمن الماضي عن محاجّة جماعة المشككين في صحة القرآن المرسوم في المصاحف، ومن هؤلاء الإمام الباقلاني الذي تصدى للرد عليهم، وهذا مقطع من كلامه الذي يعمد فيه إلى التّدليل بحجة النّقل المتواتر -كما سبق أن بيّنا -وإلى البرهنة بالقياس إذ ضرب لذلك مثالا الشّعرَ المحفوظ الذي ما يزال يُتناقل حيث يقول: "وقد علمت أن شعر امرئ القيس وغيره – على ألا= يجوز ان يظهر ظهور القرآن، ولا أن يحفظ كحفظه، ولا أن يضبط كضبطه، ولا أن تَمسّ الحاجة إليه إمساسها إلى القرآن – لو زيد فيه بيت أو نقص منه بيت، لا، بل لو غيّر فيه لفظ – لتبرّأ منه أصحابه، وأنكره أربابه.

فإذا كان ذلك مما لا يمكن أن يكون في شعر امرئ القيس ونظرائه، مع أن الحاجة إليه تقع لحفظ العربيّة، فكيف يجوز أو يمكن ما ذكروه في القرآن، مع شدّة الحاجة إليه في الصّلاة التي هي أصل الدّين، ثم في الأحكام والشّرائع، واشتمال الهمم المختلفة على ضبطه:

فمنهم من يضبطه لإحكام قراءته ومعرفة وجوهها، وصحة أدائها

ومنهم من يحفظه للشرائع والفقه

ومنهم من يضبطه ليعرف تفسيره ومعانيه.

ومنهم من يقصد بحفظه الفصاحة والبلاغة

ومن الملحدين من يحصّله لينظر في عجيب شأنه". الباقلاني، **إعجاز القرآن**، تح: السّيد أحمد صقر، ص 19.

37 الحجر/ 9.

38 الأنعام/ 7.

39 الحجر/ 15.

40 الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ص 3.

41voir : Henri Meschonnic, **Politique du rythme**, Politique du sujet Ed. Verdier, Lagrasse, 1995, p. 17, 18,19.

يقول هنري ميشونيك: "إن العالم اليوم أشبه ما يكون بالتّوليفة، وهذا تحديدا ما يدعونا إلى التّفكير ضد المجاورة بين المتنافرات حيث تمتزج بقايا البنيويّة مع السّيميائيّة والظّاهراتيّة والتّداوليّة والمعرفيّة، وحيث المزاوجة بين لوغوجيّة (منطقيّة) هايدغر والاتجاه التّقليدي لمدرسة فرانكفورت مثل ما نجده عند غادامير، وتوليفيّة هابرماس. إنّ التّفكير ينبغي أن ينطلق من تاريخيّة الشّعريّة عبر سياستها، ومن تاريخيّة السّياسي عبر الشّعريّة." **Ibid**,p.19.

42 ينظر: نعيمة زواخ، البعد الحجاجي...، ص 154-155.

43 محمّد أركون، **قراءات في القرآن**، ص 156.

44 ينظر: م ن.

45 ينظر: م ن، ص 100.

46 أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، تر: سعيد الغانمي، مقدمة المترجم، ص 15.

47 محمّد أركون، **قراءات**، ص 92.

48 أركون، م ن، ص 93.

49 كلود ليفي شتراوس، **الأسطورة والمعنى**، تر: شاكر عبد الحميد، ص 35.

50 أرنست كاسيرر، **م ن**، ص26.

51 ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، باب السّين، مادة (سطر)، م 3، ج 23، ص 2007.

52 م ن.

53 م ن.

54 م ن.

55 ينظر: اللقاءات التّلفزيونيّة التي أجريت معه، مثلا: https://youtu.be/FQT-6Gql-h4?t=361

56 سمي بعصر التّنوير، لأنّه يعبر عن تيار سياسي وعقلي وأخلاقي شكل تغيرا حاسما في تاريخ البشريّة، حيث قاده نخبة من المثقفين الغرب الذين اتخذوا باريس مركزا لهم، ثم ما لبثت ان انتشرت في أنحاء أوروبا وفي المستعمرات الأمريكيّة. أما شعار هذه الحركة فهو التّحرر من سلطة الكنيسة وإعادة قراءة العالم بمصطلحات دنيويّة. ينظر: ليود سبنسر، أندرزيجي كروز، **أقدم لك.. عصر التّنوير**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ص 13.

57 ليود. س، أندرزيجي. ك، **أقدم لك عصر التّنوير**، ص 13.

58 ينظر: محمّد أركون، **قراءات**، م س، الهامش (1)، ص 285.

59 ينظر: صلاح فضل، **مناهج النّقد المعاصر**، ص 7.

60 ينظر: أركون، **قراءات**، ص 91.

61 يرى علي حرب بأن الأيديولوجيات "التّقدميّة" ليست " سوى أشكال حديثة من أشكال الأسطورة، قائمة على الاعتقاد، الغيبي والسّحري بأن تقدّم العلم كفيل بتحرير البشريّة من أشكال العبوديّة والظّلم والقهر. بل هي صادرة عن وهم مفاده أن البشر يصبون إلى تحقيق العدالة والسّلام فيما بينهم. أجل إن للعلم أساطيره، كما تشهد على ذلك التّجارب والمشاريع التي ادّعت الانتساب إلى العلم والتّقدم." علي حرب، **نقد النّص**، ص 211.